

# “文明等级论”在近代中国

—— 一个思想史视角的鸟瞰

王 锐

**【摘 要】**“文明等级论”作为19世纪西方列强殖民扩张的意识形态,在鸦片战争之后,它借由《国际法》知识在中国的传播、出使西洋的中国使臣引介、明治维新以来日本相关论述的影响,流传于中国。不少中国知识分子出于对中外关系的简单化理解,服膺了“文明等级论”,将其作为自己审视中国历史与现实的重要理论前提。与此同时,近代另一些知识分子或是出于对中国历史文化的热爱与对中国主体性的坚持,或是由于接受了马克思主义对资本主义与帝国主义的批判,开始反思与批判“文明等级论”,这是近代中国宝贵的思想遗产。

**【关键词】**文明等级论;资本主义;文明标准;意识形态

**【作者简介】**王锐,华东师范大学历史系。

**【原文出处】**《人文杂志》(西安),2021.1.90~101

21世纪中国与世界形势发生了一系列极为深刻的变化,它需要我们用新的眼光和理论去分析那些现实当中存在着的新问题与新现象。其中,一项十分重要的任务就是梳理、解析近代以来随着西方资本主义国家的全球扩张而流行于世的各种意识形态话语,洞察其中的内在逻辑、历史流变、现实目的。这样才能更为清晰地从中外近代史入手,分析当代中国与世界,进而建立符合中国实际的、具有理论性的思想话语体系。说起近代资本主义国家的意识形态话语,不能不提到“文明等级论”。对于深入认识近代以来的中国与世界来说,文明等级论不但是一个历史学的问题,更是一个我们反思至今依然在大众文化里头存在着的一些症结与弊病的极好切入点。基于这样的思考,笔者尝试从思想史的角度,对极大影响近现代历史进程的“文明等级论”概念之内涵及其在近代中国的流行状况与对中国人价值观念和思维方式的影响进行一番整体的梳理。<sup>①</sup>

## 一、何谓“文明等级论”

雷蒙·威廉斯在《关键词》一书里,对“文明”(Civilization)一词的内涵与流变进行了简要的梳理:“在英文里,civilize比civilization出现得早。Civilize出现在17世纪初期,源自于16世纪的法文civiliser,最接近的词源为中古拉丁文civilizare——意指使刑事事件变成民事事件,并且由此引申为‘使……进入一种社会组织’。可追溯的最早词源为civil(公民的、市民的)及civis(公民、市民)。Civil这个词汇从14世纪以来就出现在英文里,直到16世纪其引申意涵一直是orderly(有条理的、有秩序的)及educated(受教育的)。1594年胡克提到‘公民社会’——在17世纪、尤其是18世纪时,这是一个重要的词。然而,civility这个词大体上是用来描述‘井然有序的社会’,其最接近的词源是中古拉丁文civilitas——意指community(共同体、社区)。17世纪及18世纪,civility这个词通常被当成我们现在所用的词civilization来使用”。<sup>②</sup>到了

启蒙运动时期，“文明”(Civilization)这个词“背后潜藏着启蒙主义的一般精神，强调的是世俗的、进步的人类自我发展”。它“凸显了现代性的相关意涵：一种确立的优雅、秩序状态”。<sup>③</sup>

值得注意的是，“文明”的概念在近代早期的西方历史当中，并非只是简单作为一个描述某种社会状态的名词，而是有着较为明确的政治意涵。伴随着西班牙、葡萄牙等国家进行海外殖民扩张活动，宗教势力与政治势力结合，以是否属于“基督教文明”为标准来划分世界，凡是不属于信仰基督教的地方，都可以由基督徒进行占有。在著名的《大地的法》一书里，施米特指出了这样进行划分的政治意图：凡是被划分为非基督教的地区，“这里不存在战争的法律限制，所行的只有弱肉强食的丛林法则”。<sup>④</sup>在这些地区，作为海外扩张主力的基督徒们享有充分的“自由”。而这种自由的本质，“是因为这条线划定了一个可以肆意使用暴力的区域。该界线的潜台词是，只有基督教欧洲的子民，才能成为参与新全球占取的协约伙伴”。<sup>⑤</sup>可见，在这样的话语体系下，那些非基督教地区在政治上是属于“非文明”的，他们生活的地方可以被视作“无主地”——因为那里的人不懂合理开发利用土地、不知私有财产观念、缺乏成熟的政治组织(当然，这些事项的具体标准都是由西方人定的)，因此规范欧洲国家之间行为的法律在那里不起作用，为了传播基督教的义务，为了建立一种高级文明的秩序，象征着“文明”的基督徒可以对那些地方任意进行殖民活动。<sup>⑥</sup>

到了18、19世纪，英国等资本主义国家随着生产力水平的飞速提高，开始进一步将自己的政治与经济力量扩张到全世界，资本主义体制看起来蒸蒸日上，欧洲文明的正面形象被有意识地形塑。与之相对，作为对比或参照对象的非西方地区，就呈现出一种更为“低劣”的样貌，西方人斥之为“半文明”人，后者应该心甘情愿地接受一个高级的文明即欧洲文明的统治。<sup>⑦</sup>同时许多滥觞于19世纪的所谓“科学”或“学科”，比如人种学、博物学，甚至历史学与政治学，用各种“证据”来“论证”这一点。比如非西方地区的

文字如何缺乏逻辑、生活习俗如何“低劣”、政治制度如何“落后”、伦理道德如何“野蛮”、缺乏像基督教那样的宗教信仰等。许多近代西方知识分子都不约而同地参与到不断完善这一意识形态话语的过程之中。在这其中，“种族”被视为一个绝佳的关键例证证明非西方文明低于西方文明。正如马兹什利所论：

他们认为欧洲文明是优越的，有一个不变的实体：种族。因此，文明之门，或者至少是西方模式之门关闭了，紧紧地将野蛮人关在门外。因此，文明与野蛮的二元之分又以一种新的形态保存下来，大多数欧洲人视此为理所应当。现在，若要消除“其他民族”的野蛮性，唯一的途径是以欧洲文明的名义将他们扫到一边，不予理睬，文明可能是欧洲人独占的产业。<sup>⑧</sup>

这就是“文明等级论”的基本形态。在传播与普及方面，到19世纪初，文明等级论在不少西方国家已经进入中学地理学教科书。以后随着此类教科书不断被投入使用，“文明等级论”也在英美等国得到较为广泛的普及，成为各国国民的一种常识。<sup>⑨</sup>而不少传教士，也在殖民主义的大潮之下，以传播“文明”为口号，向其眼里的“非文明”地区进行传教。当然，在不少情况下，传教往往也是侵略扩张活动的重要组成部分，传教士经常扮演侦查测绘或游说当地官员的角色。不少列强在殖民地的官员，也以打着使当地民众“文明化”为幌子，培养一批服膺近代西方生活方式，对殖民统治合法性毫无质疑的本地精英，让后者以自己的言行来进一步证明“文明等级论”实属天经地义。<sup>⑩</sup>

当然，在政治行为中更能凸显并传播“文明等级论”的是所谓“国际法”。后者本身就源于基督教民族国家之间建立的一套行为规则，因此，国际法所承认的“主权国家”就只限于“文明国家”。在近代，国际法的关键要义在于被“承认”，即首先取决于国际法怎样确定文明等级，然后以此为标准来判断地球上哪些组织或国家拥有主权，哪些组织或国家没有主权，或只能享有部分主权，从而必须接受欧洲人的

殖民统治,在被殖民的过程中得到“教化”。<sup>①</sup>按照国际法背后的“文明等级论”,它以近代西方文明为标准,将广大的非西方地区划分为“半文明”与“不文明”两个等级,旨在“论证”西方列强对这些地区进行殖民扩张的合法性,把殖民活动打造成“教化”“规训”非西方地区的“义务”,同时强调非西方地区如若想成为“文明”社会一员,必须效仿近代西方的一整套政治、文化、社会体制。佩里·安德森指出,由于缺乏任何确定性的裁决或者执行权威的机构,并且把“文明标准”作为是否能被国际法认可的资格,而这种资格的认定又往往掌握在强权国家手里,因此“从任何现实的角度来说,国际法都既不真正国际,也非名副其实的‘法’。它只是‘作为一种服务于霸权国家及其盟友的意识形态力量,国际法是一种令人畏惧的权力手段’。<sup>②</sup>但在19世纪,许多非西方国家为了“融入”由西方资本主义列强所主导的国际秩序,都主动地以国际法为标准来规划自己的外交活动,并接受了其背后的意识形态逻辑,希望这样能够在“文明等级论”的游戏规则下成为“文明国家”的一员。从今天的后见之明来看,这样的想法无疑过于天真,因为近代西方资本主义列强既是游戏的参与者,又是游戏规则制定者,它可以根据对本国利益的考量与具体国际局势的变化,不断地重新定义“文明标准”,让非西方国家永远处于相信有可能通过自我改变成为“文明国家”一员,但结果却总是离“文明国家”还差一步的境地,这样以近代西方资本主义列强为主导的国际秩序就不会受到实质性的威胁。<sup>③</sup>

## 二、“文明等级论”进入中国的三个主要传播途径

在历史上,中国对待周边国家有一套行之久远并日趋成熟的制度体系。在此体系之下,中国历代王朝与周边国家进行各种类型的交往,并依据这些具体政治和经济实践中产生出来的政治文化,从理论层面对中国与周边国家的关系进行论述、定义。即便其中有些许制度或实践方面的变动,也是在这一套政治文化逻辑之下的变动。换言之,这一体现中国传统政治文化核心意涵怀柔远人之“道”,其自身合法性并未遇到猛烈而全面的冲击。鸦片战争以

来,中国被一步一步地卷入由西方资本主义国家所主导的国际秩序之中,中西之间的交涉活动日益频繁。由于在列强面前,中国国力衰微,长期处于被动地位,中国与周边国家之关系、中国在近代世界所处的地位,被以民族国家作为单位、以国际法作为主要意识形态合法性支撑的新的国际体系所覆盖。过去中国士人所坚信的一整套制度与学说出现了极为严重的危机,动摇了人们对它们的认同,与之相伴的,是不少对中国士人而言基本上闻所未闻的意识形态话语开始慢慢地在中国流传开来。

在此背景下,随着国际法知识渐渐地传入中国,作为其核心要义的“文明等级论”也一并开始影响着中国人。1864年传教士丁韪良翻译了美国人惠顿所著的《国际法原理》,以《万国公法》为名出版。<sup>④</sup>书中声称:“万国尚有公法,以统其事,而断其讼焉。或问此公法,既非由君定,则何自来耶?曰:将诸国交接之事,揆之于情,度之于理,深察公义之大道,便可得其渊源矣”。<sup>⑤</sup>把国际法视为一种本乎天道人情的至“公”之物。<sup>⑥</sup>当然,书中也明确提到:“或问万国之公法,皆是一法乎?曰:非也。盖此公法,或局于欧罗巴崇耶稣服化之诸国,或行于欧罗巴奉教人迁居之处,此外,奉此公法者无几”。<sup>⑦</sup>但是此书仍向中国人表示:“欧罗巴、亚美利加诸国,奉耶稣之教者,与中国迩来亦共议合约,中国既弛其旧禁,与各国交际往来,无论平时、战时,要皆认之,为平行自主之国也”。<sup>⑧</sup>可见,在译文里,丁韪良着重把基督教国家所奉行的国与国之间的交往之法说成“公”,而非基督教国家则不在此“公”的理念覆盖之内,其叙述逻辑就是一种十分明显的“文明等级论”。中国要想成为“自主之国”,必须接受西方列强与之“共议合约”的事实,即由后者来断定中国是否符合“文明标准”,把列强侵略中国看成是让中国臻于“文明”的契机,把是否遵守在坚船利炮威胁下签订的不平等条约视为能否成为“文明国家”的基本条件。

此后,清政府在对外交涉中时常援引国际法。只是在不少外交活动中,一旦涉及中外之间的利益纠纷,虽然清政府表示遵照国际法来处理中外关系,

但依然未能得到列强的公正对待,吃亏之处所在多有。<sup>①</sup>但是,面对当时衰败的国势,人们必须思考如何在国际法原则下求生存。因此,一部分晚清士人开始主张接受国际法背后的“文明等级论”,并按此游戏规则做自我改变。薛福成认为为了享受到国际法所规定的权利,必须接受“文明等级论”,承认自己未能达到由西方列强所制定的“文明标准”,所以需要想方设法让西方列强觉得中国属于“文明国家”,有必要效仿日本、暹罗之先例来进行改革。<sup>②</sup>当然,虽说作为晚清少数精通洋务之人,但薛福成或许也未曾料到,从这些列强在华巨大的利益来看,无论中国如何以西方为参照进行自我改变,大概也很难真正被视为“文明”国家,进而能够实质性地得到国际法规则的保护。关于这一点,从清末民初的法律修订与外交谈判诸史事中可以明显地看出来。

此外,19世纪下半叶,中国开始向外国派遣驻外使臣,不少驻外使臣到了西方国家,目睹资本主义文明的繁华景象,也开始不自觉地受到“文明等级论”影响,并撰文向国人介绍并传播。在这其中,郭嵩焘的言说极有代表性。1875年,清政府为了因“马嘉理案”而向英国“赔礼道歉”,派遣曾担任苏松粮道、两淮盐运使与广东巡抚的郭嵩焘出任出使英国大臣,并兼任出使法国大臣,成为中国历史上第一位驻外使臣,开中国近代外交史之先河。虽然郭嵩焘抱着可以通过“以理服人”的态度来和洋人交涉,但在郭嵩焘出使英国之前,把持中国海关的英国人赫德决定在伦敦设立一个“中国海关伦敦办事处”,名义上这一机构是为中国海关采购相关器材,但实际上却是让赫德能控制即将成立的中国第一个驻外使馆,让他能更有效地为英国政府提供情报、干涉中国外交。为了实现这一目的,他挑选心腹金登干(James Duncan Campbe)担任办事处负责人。郭嵩焘离京启程之前,赫德通知伦敦办事处做好准备工作,让使馆的一切情况尽在自己掌握之中。其中他特别嘱咐金登干要接近郭嵩焘,“引导公使履行他的新职责”,对其施加影响,干预郭嵩焘的外事活动。<sup>③</sup>如此一来,郭嵩焘还没到英国,就已经落入了赫德精心策划的

“网罗”之中。因此,某种程度上可以说,郭嵩焘所看到的英国,大多为英国人希望他看到的英国。

在此背景下,郭嵩焘很快就接受了“文明等级论”的说辞。他在出使日记中写道:

盖西洋言政教修明之国曰色维来意维斯得,欧洲诸国皆名之。其余中国及土耳其及波斯曰哈甫色维来意维斯得。哈甫者,译言得半也,意谓一半有教化,一半无之。其名阿非利加诸回曰巴尔比里安,犹中国夷狄之称也,西洋谓之无教化。三代以前,独中国有教化耳,故有要服、荒服之名,一皆远之于中国而名曰夷狄。自汉以来,中国教化日益微灭,而政教风俗,欧洲各国乃独擅其胜,其视中国,亦犹三代盛时之视夷狄也。中国士大夫知此义者尚无其人,伤哉!<sup>④</sup>

对于近代中国人不知何谓“文明等级论”,郭嵩焘以“伤哉”视之,可见在他眼里,“文明等级论”是具有普世性和极强解释力的思想话语。中国人不明此道,俨然自外于世界。这背后显现的是他对近代西方文明的极度欣羡,由此对后者的意识形态话语也抱以高度的认同。早在出使英国的路上,他就于日记中写道:

近年英、法、俄、美、德诸大国角立称雄,创为万国公法,以信义相先,尤重邦交之谊。致情尽礼,质有其文,视春秋列国殆远胜之……西洋立国自有本末,诚得其道,则相辅以致富强,由此而保国前年可也。<sup>⑤</sup>

此外,19世纪是西方列强殖民扩张的高峰期,但在郭嵩焘眼里:

西洋大国以爱民之心推类以及异国无告之民,设法以维持之,其仁厚诚不可易也。<sup>⑥</sup>

很明显,由于他似乎太过于欣赏西方列强的“立国自有本末”,以至于把后者的大部分行为都视为有本有末的仁义之举,而忽视了殖民扩张正是当时列强“立国自有本末”的关键环节。其殖民扩张越顺利,其立国之本末就越稳固。而“文明等级论”正是维系殖民统治的重要意识形态因素。但如此这般,对中国的

影响将是怎样,作为自诩留心洋务之人,郭嵩焘却似乎并未过多考虑。可以说,由于深受“文明等级论”的熏染,郭嵩焘忽视了近代中西关系中的一些带有本质属性的问题。<sup>⑤</sup>

最后,日本自明治维新以来,以“文明开化”为目标,在政治、军事、法律、教育、文化等领域大力引进西方因素,王宫贵族极力模仿西方生活方式。在此背景下,“文明等级论”受到不少日本知识分子的热捧,其中以福泽谕吉最具代表性。在他看来:“现代世界的文明情况,要以欧洲各国和美国为最文明的国家,土耳其、中国、日本等亚洲国家为半开化的国家,而非洲和澳洲的国家算是野蛮国家,这种说法已成为世界的通论”。因此,“现在世界各国,即使处于野蛮状态或是还处于半开化地位,如果想使本国文明进步,就必须以欧洲文明为目标,确定它为一切议论的标准”。<sup>⑥</sup>

自戊戌变法以来,不少中国士人前往日本,或是避难,或是游学,当时的普遍认识是,既然日本大力学习西方,那么与其费时费力地向西方取经,不如借助日本的成果,以“东学”为中介来了解西学。在此情形下,“文明等级论”通过日本人的译介进一步在中国士人圈里流行开来。比如在晚清言论界极具影响力的梁启超,戊戌之后东渡日本,阅读了大量福泽谕吉的论著,经常在报刊上宣扬“文明等级论”。<sup>⑦</sup>他认为:“泰西学者,分世界人类为三级。一曰野蛮之人,二曰半开化之人,三曰文明之人。其在春秋之义,则谓之据乱世、升平世、太平世。皆有阶级,顺序而生。此进化之公理,而世界人民所公认也”。<sup>⑧</sup>而一旦将这套话语用于分析中国问题,梁启超的言说遂流露出极强的“文明等级论”色彩。如他认为:“以今日论之,中国与欧洲之文明,相去不啻霄壤也”。<sup>⑨</sup>顺此逻辑,中国与西方的差异很容易被自我异化为中国的“滞后性”或“落后性”:

中国者,世界中濡滞不进之国也。今日之思想,犹数千年前之思想;今日之风俗,犹数千年前之风俗;今日之文字,犹数千年前之文字;今日之器物,犹数千年前之器物。<sup>⑩</sup>

基于这样的认知,梁启超认为中国人必须恶补现代世界的“常识”。而何谓“常识”?根据“文明等级论”式的思维,他很自然地认为“凡今日欧美、日本诸国中流以上之社会所尽人同具之智识,此即现今世界公共之常识也”。<sup>⑪</sup>由于梁启超的文章在近代广为流传,因此这些言说也深刻地影响着中国人的价值观念与思维方式。<sup>⑫</sup>

### 三、“文明等级论”与被扭曲的世界想象

在政治行为层面,在“文明等级论”的逻辑下,为了努力跻身“文明国家”之列,晚清士人或是不断建议中国积极参加各种国际组织与国际会议,希望通过在国际舞台上频繁亮相而抬高“文明等级”;或是主张以近代西方的法律制度为蓝本,改革中国刑律,让西方人士相信中国的制度不是“野蛮”的。<sup>⑬</sup>但是,“文明等级论”在近代中国更为深远而隐幽的影响,当属改造了中国人思考自身状况与世界形势的基本价值和立场。

在甲午至戊戌期间的思想界,谭嗣同坐言起行,将自己的生命献给变法事业。在其遗著《仁学》中,谭嗣同根据儒学、佛学,以及粗浅的西学知识,构筑了一个以“仁”为核心,旁及政治、经济、社会、学术问题的知识体系。他认为当时的中国有许多弊病,因此不能虚骄自大、讳疾忌医。他以一种善意的姿态看待列强对中国状况的各种描述,认为:“诋毁我者,金玉我也;干戈我者,药石我也”。<sup>⑭</sup>

基于这样的认知,在那一时期,谭嗣同积极汲取新知,常与传教士或日本在华人士往来。按照前文的分析,“文明等级论”式的分析框架极有可能在这些接触中潜移默化地影响着他。因此,或许是由于“诋毁我者”和“干戈我者”有太多期待,以至于谭嗣同忽视了列强对中国的侵略。更有甚者,他不但忽视了这些因素,甚至以一种类似于站在对方的立场上来看待中西交涉:

吾敢明断之曰:各国欺凌远、近东病夫之道,即其所以致衰之道。何也?国于天地,必有以立,则信与义,其内治外交之胶粘物也。各国之强盛,罔不由于信义,天下既共闻而共见之

矣。不幸独遇所谓病夫者，以信义待之，彼反冥然罔觉，悍然不顾。于是不得已而胁之以威，诈之以术。又不幸胁与诈而果得其欲，且逾其初志焉，将以为是果外交之妙用也已。相习成风，转视信义为迂缓。则以之待病夫者，旋不觉以施诸无病之人。无病之人不能忍受，别求所以相报，由是相诡相遁，外交之信义亡矣。<sup>⑤</sup>

这番话如果单独揭出，很难想象是忧国忧民的谭嗣同所言。因为他不但将外人用以污蔑中国人的词汇——“病夫”作为对中国的描述，而且竟然认为由于像中国这样的国家不讲“信义”，外交领域才会欺诈成风。或许是因为他对西洋诸国太有好感，以至于在信息并不充足的条件下产生了许多想象。他说后者“强盛”缘于“信义”，自今日观之，严重违背了19世纪外交史的基本常识。更有甚者，他相信这种本不存在的“信义”是被中国这样的国家破坏的，真是不知该从何说起。19世纪的中外交涉，尤其是不平等条约的签订，背后凸显的是列强充满算计的对华政策。晚清不少有过办理洋务经验的大臣都意识到不能轻启事端，以免授予外人口实，被后者仗着坚船利炮的优势得寸进尺，再一次攫取更多的利益。这固然是一种消极的对外思维，也显出弱国的无奈，但至少证明了在一些亲自参与洋务的人眼里，列强很少有“信义”可言。

不特此也，或许对于中国的现状太不满了，谭嗣同声称：

东西各国之压制中国，天实使之，所以曲用其仁爱，至于极致也。中国不知感，乃欲以挟忿寻仇为务，多见其不量，而自窒其生也。<sup>⑥</sup>

按照这番话的逻辑，既然中国已经很“黑暗”了，那么东西列强侵略中国，就成了打破这种“黑暗”的契机。但谭嗣同似乎未曾虑及，即便这样的“黑暗”，其实也是列强所喜闻乐见的，因为这样中国就无法与之竞争，而将永远成为被侵蚀的对象。此外，谭嗣同抱以好感的“东西各国”，多为现代意义上的民族国家。而欲臻此境，必须在内部营造民族主义的氛围，形成强烈的国家认同，这也是民主政治兴起的主要

背景。而一旦实现这一目的，那么对于外国侵略必然是抱以“挟忿寻仇”的态度。在这个意义上，谭嗣同虽然勇于汲取新知，但他对于世界形势的认识却是极为幼稚的。

以谭嗣同的性格，对于这些问题，他不会点到为止，而是要把话给说透。既然甲午之战对士人圈产生极大的冲击，那么在谭嗣同眼里：

若夫日本之胜，则以善仿西国仁义之师，恪遵公法，与君为仇，非与民为敌，故无取乎多杀……摧败中国之军，从不穷追，追亦不过鸣空炮慑之而已，是尤有精意焉……民知其非与己为敌，必无固志，且日希彼之惠泽。当日本去辽东时，民皆号泣从之，其明征也。嗟乎！仁义之师，所以无敌于天下者，夫何恃？恃我之不杀而已。<sup>⑦</sup>

把甲午之战中的日本视为“仁义之师”，并对其赞誉有加，同时否认日军在旅顺进行了惨无人道的大屠杀，这样的叙事在当代日本右翼史学或者台独文人的拥抱殖民论述里或许常能见到，但很难想象长期被视为晚清启蒙思想界的谭嗣同也这样认为。不可否认，日本在侵华期间，曾经花重金收买外国记者，让他们撰写美化日本、有利于日本进行国际宣传的报道，因此有不少外国记者撰文否认旅顺大屠杀。<sup>⑧</sup>但仍有不少有良知的记者对日军暴行进行了揭露，使世人看到日本军国主义的野蛮性。既然如此，谭嗣同如此论述日本侵华，要么是由于他看不到或听不到有关日军暴行的信息，要么就是他对“东西各国”太有好感了，以至于不愿意相信后者会干得出这样的事。

很明显，谭嗣同虽然在人格上很纯粹，但他的世界想象却是极度扭曲的。之所以如此，归根结底是因为他所接受的关于外部世界的信息很大程度上沾染着19世纪西方列强的主要意识形态话语——“文明等级论”。在此话语里，列强的形象被不断美化，中国的形象则被高度污名化。由于戊戌前后中国士人并未能够清楚分辨这一点，所以他们在汲取新知的同时，常常不自觉地把文明等级论内化为自己分

析中国与世界局势时的主要凭借,不少人甚至主动地参与传播文明等级论,视此为与“文明”接轨的不二法门。甚至每当有中西冲突,他们都会本能地认为肇因必然不在于以西方国家为代表的“文明国家”,而一定是由于属于“半文明”或“野蛮”状态的中国所导致。

及至五四新文化运动,时人出于对中国现状的强烈不满,开始猛烈抨击中国的传统,极力引进他们所了解的西学,希望通过思想革命的方式改造政治与社会。陈独秀认为:“可称曰‘近世文明’者,乃欧罗巴人之所独有,即西洋文明也;亦谓之欧罗巴文明。移植亚美利加,风靡亚细亚者,皆此物也”。<sup>⑧</sup>相比之下,陈氏及其同志多相信,中国的礼俗、学说,甚至文字,都是落后野蛮的,必须除之而后快。这样的想法对于反思传统礼教的不合理处、唤起广大底层人民的民主意识自有其意义,但这样的言说当中,很明显透露着“文明等级论”的气息。<sup>⑩</sup>

在五四新文化运动的执牛耳者中间,最带有“文明等级论”色彩的当属胡适。他早年留学美国,一度和基督教团体甚为亲近,在后者的言说里,中国这样的非基督教国家就是属于有待于用宗教来“开化”的“非文明地区”。胡适晚年在自传里回忆自己参加美国大学里“世界学生会”的美好时光,但在为其自传做注释的唐德刚笔下,这样的组织充斥着“文明等级论”,在里头“不能宣扬中国文化”,那些来自印度、中东的留学生也对此组织的文明观念甚感愤怒。<sup>⑪</sup>由此可见,在胡适的文明观念里,西方文明之优越、中国文明之低下,几乎成了不证自明之事。

1922年,中国共产党发表第二次全国代表大会宣言,强调帝国主义对中国的侵略,号召人们进行反帝运动。对此,胡适立即撰文回应。针对《宣言》中关于帝国主义国家性质与政略的分析,胡适声称:“我们要知道,外国投资者的希望中国和平与统一,实在不下于中国人民的希望和平与统一。”比如在民初,“外人所以捧袁(即袁世凯),大部分是资本主义者希望和平与治安的表示。我们可以说他短见,但不能说这全是出于恶意”。<sup>⑫</sup>如果说这番话可以用在对

资本主义的不同理解来替胡适“辩护”的话,那么到了1928年,胡适号召国人应正视西方文明的优越性。从学理角度来看,取人所长,补己之短,本无可厚非。但胡适对此问题的叙述方式却是:

这种急需的新觉悟就是我们自己要认错。

我们必须承认我们自己百事不如人,不但物质上不如人,不但机械上不如人,并且政治上道德都不如人。<sup>⑬</sup>

更有甚者,他如是总结近代中国落后的原因:

因为我们从不曾悔过,从不曾彻底痛责自己,从不曾彻底认错……我们全不肯认错。不肯认错,便事事责人,而不肯责己。<sup>⑭</sup>

胡适的这番见解,关键在于中国应向“谁”认错。如果说中国由于国力衰微而需要向西方列强认错,这俨然将后者视为掌握了真理解释权的“师”,而中国只是一个不争气的“学生”。并且既然“百事不如人”,那么如此“资质”,还怎能奋起直追,努力实现救亡图存、国富民强,这等于说要中国甘于处在由列强主导的国际体系的低端位置。从国家利益与大众福祉的角度来看,这种观点让人不知所云。但是按照“文明等级论”的逻辑,这一切就很好理解了。

从现有的研究来看,很难认为胡适此时的言论只是一种受时事刺激的情绪性表达。到了晚年,在冷战的背景下,胡适的类似观点说得更为直接且露骨。为了让美国担负起“反共”的大旗,他希望后者继承19世纪大英帝国的遗业,成为新的世界主宰者。他如是论述这一“遗业”:

在座的朋友都太年轻了,不会记得在1914年——第一次世界大战以前——整个世界的和平。那个世纪被称为“大英帝国统治下的和平”。大英帝国在将近一百年的岁月里,是这个世界一个伟大的稳定力量。<sup>⑮</sup>

在这样的视域里,中国自鸦片战争以来所遭受的帝国主义侵略,原来不能叫“侵略”,而是在享受着“一个伟大的稳定力量”所主导的“和平”。而以英国为代表的西方列强对世界其他地区所进行的殖民与杀戮——这些史事在各种历史书中很容易看到——也

被忽略不计了。而为了让美国支持台湾的蒋介石政权,胡适甚至用《孟子》中的“父子之间不责善,则善则离”来形容(蒋政权)美关系,把中美关系比喻成父子关系,这已远远超出了一般意义上的平等的国际关系之范畴了。<sup>⑩</sup>凡此种种,可见“文明等级论”式的立场对胡适的熏染是何等的显而易见。

通过谭嗣同与胡适的例子,可以看到从晚清到民国,出于由衷折服于资本主义列强国力,在面对“文明等级论”时,一些中国知识分子多将其视为一种新的、具有普属性与权威性的价值观、世界观与思考方式,将之用来审视、评价中国的古今情状。当然,这样的认知在某种程度上可以透视出近代中国所面临的一些基本困境,但它的基本立场却很难说是站在大多数感知并试图通过自身努力来改变现状的中国人的角度来思考问题,而是将列强的中国观内化为自己的中国观,把中国视为一个充斥着负面意义的“他者”。

#### 四、对“文明等级论”的反思与批判

尽管“文明等级论”在近代中国颇为流行,但仍然有不少有识之士,或是出于对中国历史主体性的坚持,或是从实践出发去思考中国与世界的关系,或是接受了马克思列宁主义对资本主义、帝国主义意识形态的剖析,开始反思、批判“文明等级论”在近代中国的流传,揭示其中的帝国主义与殖民主义特征,以此树立基本的民族自信与文化认同,并思考如何建立一个更为平等的世界体系。

在辛亥革命前十年间,不但梁启超这样的立宪派颇受“文明等级论”的影响,以推翻清廷为职志的革命党对于“文明等级论”也有着相似的态度。不少革命党人希望通过“文明排外”——即承认不平等条约与资本主义列强的在华利益来获得后者的认可,或是根据“文明等级论”的逻辑来分析中国内部的问题。如孙中山就痛感“中国人不能由过代之文明变而为近世的文明”,希望将来能“取法兰西人的文明而用之,亦不难转弱为强,易旧为新”。<sup>⑪</sup>而作为革命党内著名的理论家,章太炎根据他对于中国与世界形势的判断,一面全盘性地阐释中国传统,一面广泛

阅读东西典籍,开始反思由近代西方所形塑的现代性诸面向。章太炎对这套意识形态话语背后的权力本质洞若观火。他指出:

今之言文明者,非以道义为准,而以虚荣为准。持斯名以挟制人心,然人亦靡然从之者。盖文明即时尚之异名,崇拜文明,即趋时之别语。<sup>⑫</sup>

在《国故论衡》的《辨性下》中,章太炎强调虽然“文教之国”时常指责“蠕生之岛”野蛮,但根据“见与痴固相依”的原理,“其见愈长,故其痴愈长”。<sup>⑬</sup>他借由佛教的名词,指出“文教之国”内部同样有着各种各样的问题,因此并无资格去鄙夷“蠕生之岛”。由此出发,章太炎构筑了一套以“差异平等”为特征的“齐物哲学”,从学理上对抗“文明等级论”。<sup>⑭</sup>

此外,在《齐物论释》里,章太炎又进一步论证:

志存兼并者,外辞蚕食之名,而方寄言高义,若云使彼野人,获与文化,斯则文野不齐之见,为桀跖之嚆矢明矣……今之伐国取邑者,所在皆是。<sup>⑮</sup>

他的这些看法,无疑是对“文明等级论”的突破,特别是揭示了这套意识形态话语实际上是服务于近代资本主义国家进行全球扩张活动的。要想真正地推翻它,不能仅从思想理论上着手,更要设计一个具有实践性的、体现平等特征的国际体系。正是在这样的基础之上,章太炎开始思考新的国际关系的可能性。1907年,章太炎与张继、刘师培等人在日本发起“亚洲和亲会”,旨在联合亚洲各个被帝国主义侵略或干涉的国家共同来“反对帝国主义,而自保其邦族”。规定凡入会者的义务为“互相扶助,使各得独立自由为旨。”“若一国有革命事,余国同会者应互相协助,不论直接间接,总以功能所及为限。”同时强调会员应“互相爱睦”,以期“感情益厚,相知益亲。”<sup>⑯</sup>可见,章太炎似乎清楚地意识到了未来国际关系变化的契机,即全球性反帝运动的兴起,此乃彻底埋葬“文明等级论”的关键。<sup>⑰</sup>

此外,在近代中国,有一批坚守中国传统学术价值,反对在文化上一味趋新的人士。由于他们强调

中国历史与文化的独特价值,主张不能仅从近代西方的立场出发看中国,还应继承儒学的普遍性色彩,从中国的立场出发看世界,<sup>51</sup>这具备了抵御、反思“文明等级论”的可能性。<sup>52</sup>在这其中,钱穆的观点极具代表性。

钱穆曾说:“东西文化孰得孰失,孰优孰劣,此一问题困住近一百年来之全中国人,余之一生亦被困在此一问题内”。<sup>53</sup>因此,要想有效地思考这个问题,就必须从中国自身的立场出发,形成广袤的世界视野。而如果说近代中国所面临的最主要世变就是被卷入西方列强为主导的资本主义世界秩序之中的话,那么国人的世界视野首先应对近代中西交涉的性质有所了解,特别是列强政治与经济手段,进而戳穿其背后的意识形态说辞。在代表作《国史大纲》中,钱穆指出:

晚近一、二世纪以来,彼(西洋)乃突飞猛进,而我懵然不知。彼我骤相接触,彼好讥我为自傲。夫一民族对其固有文化抱一种自傲之情,此乃文化民族之常态,彼我易地则皆然。且彼之来也,其先惟教士与商人;彼中教义非我所需,彼挟天算、舆地、博物之学以俱来,我纳其天算、舆地、博物之学而拒其教义,此在我为明不为昧。彼不知我自有教义,乃以天主、天国强聒,如其入非洲之蛮荒然,则固谁为傲者耶?且传教之与经商,自中国人视之,其性质远不伦。经商惟利是图,为中国所素鄙,奈何以经商营利之族,忽传上帝大义?中国人不之信,此情彼乃不知。抑商人以贩鸦片营不规之奸利,教士笼络我愚民以扰撓我之内政,此皆为我所不能忍。而彼则以坚甲利炮压之,又议我为排外,我何能服?且彼中势力所到,亦复使人有不得不排拒之感。<sup>54</sup>

可见,钱穆认为现代中国人所应具备的世界视野,关键之处是切勿被包括“文明等级论”在内的近代西方的意识形态话语所束缚,致使不能认清近代中西关系的本质。把近代中国描绘成“自大”“封闭”,与其说此乃历史的实相,不如说是在为近代西

方在中国进行殖民活动做合法性论证。因为按照近代西方的“文明等级论”,资本主义列强肆无忌惮地藐视全球,岂不更自大?而要真说近代中西之间的交流,将中国作为资本主义的原料获取地与商品倾销地,并且借助不平等条约来向中国传教,这些行为又何曾征求过中国人的意见?何曾有半点平等交流的影子?而列强却制造了一套历史说辞,宣称由于中国不同意“平等贸易”,所以才迫使自己动用武力。而从中国的立场出发,正因如此这般,才使国人“有不得不排拒之感”,中国反抗列强侵略是具有正义性的。总之,钱穆的这些历史反思,其实已经包含了批判“文明等级论”的因素。

或许正是基于这样的主张,在抗战胜利前夕,钱穆通过分析近代西方文明的特征来预测战后世界局势。依他之见,“这四百多年的世界,简直只是为欧洲人特设的舞台。这是一种人类社会的新势力。这一种势力,具体言之,是一种中层阶级工商阶级之资产实力。向内则有代议政治的争得,向外则有殖民地之征服。内面的代议政治成立,和外面殖民地征服,是支持这一种势力的两个基点,亦是营养这一种势力的两条血管”。<sup>55</sup>而此次世界大战,则显示出这种充满剥削色彩的资本主义体制被推翻的可能性,即“在欧洲中心圈里说,资本主义之崩溃,将为无产阶级之兴起。而在超欧洲中心的整个世界来看,则欧洲中心的资本主义之崩溃,将为殖民地政策之告终,与殖民地统治的解放”。<sup>56</sup>很明显,钱穆预言,随着全球范围内的反帝反殖运动展开,世界将会出现新的面貌,“文明等级论”所依托的政治与经济前提不复存在,这一意识形态话语终结也将退出历史舞台。<sup>57</sup>

正如马克思所言,“批判的武器当然不能替代武器的批判,物质的力量只能用物质的力量来摧毁”,<sup>58</sup>章太炎与钱穆的观点其实都提到了,要想真正彻底清算“文明等级论”,除了思想上的批判,更需要在现实当中打倒帝国主义列强对中国的侵略与剥削,进而改变由资本主义国家所主导的世界体系。而在近代中国真正完成了这一历史任务的是中国共产党所

领导的革命运动,通过党的建设与武装斗争,中国共产党推翻了压在中国人民身上的三座大山,不但改变了中国的面貌,而且对二战之后的第三世界国家人民展开轰轰烈烈的反帝反殖运动起到了极大的启示与帮助。这正如瞿秋白在大革命时期所呼吁的:“只有颠覆军阀,颠覆帝国主义的列强,才有文明”。<sup>⑤</sup>正是在这样巨大的政治能量之下,以毛泽东为代表的中国共产党人强调亚非拉地区民族解放运动的历史意义,清楚地揭示了“国家要独立,民族要解放,人民要革命”是当代世界历史的发展主流。为了创造一个更为平等的世界格局,包括“文明等级论”在内的帝国主义与殖民主义意识形态应当予以坚决的批判。1958年毛泽东在接见非洲青年代表团时说道:

西方帝国主义者自以为是文明的,说被压迫者是野蛮的。可是我们没有占领别人的地方,非洲也没有占领过欧洲。是欧洲占领非洲,这就很文明了?欧洲不如非洲,它们占领别人的地方不是很野蛮吗?帝国主义占领我们中国,这就很野蛮……帝国主义者长期以来散布他们是文明的、高尚的、卫生的。这一点在世界上还有影响,比如存在一种奴隶思想。我们也当过帝国主义的奴隶,当长久了,精神就受影响。现在我国有些人中还有这种精神影响,所以我们在全国人民中广泛宣传破除迷信。<sup>⑥</sup>

就新中国而言,在前30年的建设中,在人均寿命、社会结构、文化普及、国防建设、重工业建设等方面取得了巨大的成就,结束了近代以来中国大地战乱不断、民不聊生、阶级压迫严重、教育资源稀缺的状况,涤荡了旧社会的污泥浊水,改变了大多数中国人的精神面貌。<sup>⑦</sup>长期在中国工作的美国人李敦白就认为:“毛泽东还做了一件很大的事情,就是恢复了中国的民气。我刚到中国的时候,做中国人不算一件特别好的事,不是一件令人自豪的事。中华人民共和国成立,中国人马上抬起头了,挺起胸了,宿命论受到了很大打击,改造了中国人的精神面貌,使人精神振奋,这其中,毛泽东个人起的作用很大”。<sup>⑧</sup>

这些翻天覆地的变化,用行动宣告了“文明等级论”的破产。为了更好地构建当代中国的思想话语体系,这一份政治与文化遗产,在今天依然需要继承和发扬。

## 五、余论

正如萨义德通过对“东方学”的批判性审视让人们得以洞察近代西方通过一系列学术与文化修辞来实现对于东方的精神和话语主宰一样,从思想史的角度分析“文明等级论”在近代中国的传播、影响与批判,有助于深入理解19世纪的帝国主义、殖民主义意识形态在近代中国的流传状况,认识到自觉或不自觉地接受“文明等级论”是近代中国思想与文化的重要特征,进而反思近代中国思想、社会与政治形态的主要症结之一就是受到帝国主义、殖民主义意识形态的笼罩与支配。

纵观中国近代思想史,除了一些坚守中国传统价值的士人与信仰马克思列宁主义的革命家之外,作为典型的西方列强意识形态话语的“文明等级论”对于近代士人与知识分子有着比较明显的影响。其主要特征在于,不少人在西方列强的坚船利炮面前,开始服膺“文明等级论”所描绘的世界图景,视西洋为“文明”,视中国为“半文明”或“不文明”,认为近代中国的主要奋斗目标之一就是按照列强所设定的“文明标准”,不断地进行自我批判与自我改变,进而创造融入“文明国家”行列的机会,并真心地渴望得到那些“文明国际”的承认。虽然他们不像大多数西方意识形态家那样认为定义文明的核心要素是种族,因此这种全球范围内的文明等级本质上很难改变,但他们却少有反思,近代西方列强(包括日本)走向富强的过程中,那种殖民、杀戮、掠夺恰恰是极不文明的,而把帝国主义格局下的支配与被支配关系视为“文明”与“不文明”,其实严重遮蔽了近代中国人对于世界局势的全面与深入把握,也就阻碍了人们推翻这一不平等支配关系的可能性。而随着中国资本主义的发展,新兴的消费文化开始流行。与当时西方国家主导全球资本主义体系同步,在中国的大众消费文化领域,包括对近代西方生活方式与生

活品味的鼓吹,对西洋商品及其本土模仿品的宣传,通俗杂志中对西方国家及其文化的介绍等,都时常见体现着“文明等级论”的痕迹。而这种生活化、通俗化言说的大量出现,更让“文明等级论”成为中国社会日常生活中的大众意识形态。<sup>⑥</sup>

行文至此,或许必须直面一个问题,即如果作为意识形态的“文明等级论”实在不足取,那么在当前的中外形势下,应该如何定义和思考“文明”。这个问题当然不是居于书斋之中空想就能得到答案的。但值得一提的是,按照“文明等级论”的标准,被视为“非文明”或“半文明”的国家固然可以通过内部改革在某些方面符合“文明标准”,但这一标准是由实际支配着全球政治、经济与社会资源,自居于“文明国”之列的国家所制定的。如果前者通过改革或革命,在一些现代国家都必须具备的要素上实现迅猛发展,并探索符合其自身历史与现实的制度与文化,那么很有可能就会影响后者对于世界体系的支配。这样一来,后者就会制造新的“标准”来定义何谓“文明”,进而再次宣称前者是“非文明”或“半文明”。因此,构建一个更为民主的、平等的世界体系,探索一条能让大多数国家的人民都能获益的、具有普世性的发展模式,是实现名副其实的“文明”之必要前提。

#### 注释:

①关于“文明等级论”在近代中国的研究:刘禾主编《世界秩序与文明等级:全球史研究的新路径》(生活·读书·新知三联书店,2016年)通过国际法的译介、博览会的布局、教科书的编撰、植物学与语言学的范式、人种学的传播等,十分详细地揭示了“文明等级论”在近代世界演进过程中的面貌,尤其对近代地缘政治的形成发挥了至关重要的作用,强调今天的全球史与中国史研究中不应忽视“文明等级论”的深远影响。黄克武与黄兴涛分别在《从“文明”论述到“文化”论述——清末民初中国思想界的一个重要转折》(《南京大学学报》(哲学社会科学版)2017年第1期)与《晚清民初现代“文明”和“文化”概念的形成及其历史实践》(《近代史研究》2006年第6期)中从观念史的角度分析了“文明”观念在近代中国的出现与流行。何伟

亚(James L.Hevia)在《英国的课业:19世纪中国的帝国主义教程》(社会科学文献出版社,2013年)中分析了近代英国在侵略中国的过程中,如何把“文明等级论”观念借助各种仪式、图片与文本传播至中国,规训中国人遵从帝国主义的全球秩序。林学忠与赖俊楠分别在《从万国公法到公法外交:晚清国际法的传入诠释与应用》(上海古籍出版社,2019年)与《国际法与晚清中国:文本、事件与政治》(上海人民出版社,2015年)中详尽分析了近代国际法中的“文明等级论”对于晚清士人的影响。铃木胜吾在《文明与帝国:中国与日本遭遇欧洲国际社会》(世界知识出版社,2019年)中比较了晚清中国与明治日本对待“文明等级论”的不同态度。高波在《晚清理学视野下的英国殖民秩序》(《社会科学战线》2017年第4期)中分析了郭嵩焘的理学思想如何与近代“文明等级论”相结合,形成了一套认识近代世界秩序的知识。

②③[英]雷蒙·威廉斯:《关键词:文化与社会的词汇》,刘建基译,生活·读书·新知三联书店,2016年,第92~93、93页。

④⑤[德]施米特:《大地的法》,刘毅等译,上海人民出版社,2017年,第64页。

⑥[美]沃格林:《政治观念史稿·宗教与现代性的兴起》(修订版),霍伟岸译,华东师范大学出版社,2019年,第148页。

⑦⑧[美]马兹什利:《文明及其内涵》,汪辉译,商务印书馆,2017年,第56、79页。

⑨郭双林:《近代英美等国文明等级论溯源》,《中国人民大学学报》2017年第6期。

⑩[英]尼尔·弗格森:《帝国》,雨珂译,中信出版社,2012年,第117~123页。

⑪刘禾:《国际法思想谱系:从文野之治到全球统治》,刘禾主编:《世界秩序与文明等级:全球史研究的新路径》,三联书店,2016年,第79~80页。

⑫[英]佩里·安德森著,章永乐、魏磊杰主编:《大国协调及其反抗者——佩里·安德森访华演讲录》,北京大学出版社,2018年,第94页。

⑬也许有人会说,中国古代也有“文野”之辨,把不尊奉儒家学说的群体视为缺少教化的“蛮夷”,这也是一种“文明等级”。但必须注意到,除了王夫之等少数人之外,在大多数儒者眼里,判断“文野”的标准固然是是否服膺儒学,但这和血

统、种族、族群没有直接联系。即便不是汉人,一样可以通过阅读儒家典籍、践行儒学义理,进而成为“文质彬彬”之人(这一点最具代表性的例子,大概就是现代新儒家的代表人物,祖上身为蒙古贵族的梁漱溟)。而一旦放弃了这两点,即便是“中国”之人,同样也可以“夷狄”视之。所以说,这种“文野”之辨是开放的、流动的,而非本质主义的。并且从中国历史来看,儒学在更为广阔的范围内普及,基本上与近代西方列强式的暴力扩张无缘,而是一种长期互动与交流的结果。

⑭关于丁韪良翻译《万国公法》的详细情形,参见赖骏楠:《国际法与晚清中国》,上海人民出版社,2015年,第94~124页。

⑮⑯⑰⑱[美]惠顿:《万国公法》,丁韪良译,中国政法大学出版社,2003年,第5、1~2、17、20~21页。

⑲林学忠:《从万国公法到公法外交——晚清国际法的传入、诠释与应用》,上海古籍出版社,2019年,第249~272页。

⑳薛福成:《论中国在公法外之害》,马忠文、任青编:《中国近代思想家文库·薛福成卷》,中国人民大学出版社,2014年,第283页。

㉑卢汉超:《中国第一客卿:鹭宾·赫德传》,上海社会科学院出版社,2009年,第94~96页。

㉒郭嵩焘:《记西洋报述西洋各国勋章及文明程度》,熊月之编:《中国近代思想家文库·郭嵩焘卷》,中国人民大学出版社,2014年,第106页。

㉓郭嵩焘:《使西纪程》,《郭嵩焘等使西记六种》,生活·读书·新知三联书店,1998年,第68~69页。

㉔郭嵩焘:《伦敦与巴黎日记(节选)》,《郭嵩焘等使西记六种》,生活·读书·新知三联书店,1998年,第152页。

㉕陆宝千认为,作为深受理学熏陶之人,郭嵩焘经常在中外交涉中讲求依“理”行事。参见陆宝千:《清代思想史》,台北:广文书局,2006年,第373~379页。而在理学的话语里,“天理”是具有普世性的。而当郭嵩焘开始称赞西洋诸国的强盛之时,很可能根据理学式的思维方式,把包括“文明等级论”在内的资本主义意识形态视为一种新的“天理”,从而在认知层面以其为基本准则。

㉖[日]福泽谕吉:《文明论概略》,北京编译社译,商务印书馆,1960年,第9、11页。

㉗关于梁启超对于福泽谕吉学说的吸收,参见刘文明:

《欧洲“文明”观念向日本、中国的传播及其本土化述评——以基佐、福泽谕吉和梁启超为中心》,《历史研究》2011年第3期。

㉘梁启超:《自由书·文野三界之别》,吴松等点校:《饮冰室文集点校》第4集,云南教育出版社,2001年,第2254页。

㉙梁启超:《论中国与欧洲国体异同》,吴松等点校:《饮冰室合集点校》第2集,云南教育出版社,2001年,第769页。

㉚梁启超:《中国专制政治进化史论》,吴松等点校:《饮冰室合集点校》第3集,云南教育出版社,2001年,第1648页。

㉛梁启超:《说常识》,吴松等点校:《饮冰室文集点校》第2集,云南教育出版社,2001年,第742页。

㉜不仅是梁启超,他的老师康有为同样深受“文明等级论”的影响,只是康氏希望中国能按照此逻辑成为新的处于霸权地位的“文明国家”,进而主导世界局势。关于这一点,参见章永乐:《万国竞争:康有为与维也纳体系的衰变》,商务印书馆,2017年,第62~107页。

㉝林学忠:《从万国公法到公法外交——晚清国际法的传入、诠释与应用》,上海古籍出版社,2019年,第288~388页。

㉞⑳谭嗣同:《仁学》,《谭嗣同集》下册,浙江古籍出版社,2018年,第386、383页。

㉟㊱谭嗣同:《仁学》,《谭嗣同集》下册,浙江古籍出版社,2018年,第368、369~370页。

㊲刘文明:《前言》,刘文明编:《西方人亲历和讲述的甲午战争》,浙江大学出版社,2015年,第14~16页。

㊳陈独秀:《法兰西人与近世文明》,任建树主编:《陈独秀著作选编》第1卷,上海人民出版社,2009年,第164页。

㊴关于这一点,参见刘禾:《语际书写:现代思想史写作批判纲要》,上海三联书店,1999年,第27~64页。

㊵唐德刚译注:《胡适口述自传》,欧阳哲生编:《胡适文集》第1卷,北京大学出版社,1998年,第251页。

㊶胡适:《国际的中国》,欧阳哲生编:《胡适文集》第3卷,北京大学出版社,1998年,第383~384页。

㊷⑳胡适:《请大家来照照镜子》,欧阳哲生编:《胡适文集》第4卷,北京大学出版社,1998年,第27页。

㊸Hu Shih,“Some Historical Lessons of Disarmament”,转引自江勇振:《舍我其谁:胡适(第四部):国师策士,1932-1962》,台北:联经出版事业公司,2018年,第696页。

④江勇振：《舍我其谁：胡适（第四部）：国师策士，1932-1962》，台北：联经出版事业公司，2018年，第644~645页。

④⑦孙中山：《在东京中国留学生欢迎大会的演说》，《孙中山全集》第1卷，中华书局，2011年，第278页。关于孙中山政治思想当中的“文明等级论”因素，参见吴双：《文明、进步与训政：孙中山训政思想与美帝的菲律宾经验》，《开放时代》2019年第6期。

④⑧章太炎：《复仇是非论》，《章太炎全集》第4册，上海人民出版社，2014年，第281页。

④⑨章太炎：《国故论衡·辨性下》，上海古籍出版社，2003年，第142~144页。

⑤关于章太炎“齐物哲学”的政治与文化意涵，参见汪晖：《代表性断裂——再问“什么的平等”？》，《短20世纪：中国革命与政治的逻辑》，香港：牛津大学出版社，2015年，第419~432页。

⑤①章太炎：《齐物论释》，《章太炎全集》第5册，上海人民出版社，2014年，第46、47页。

⑤②汤志钧编：《章太炎年谱长编（增订本）》上册，中华书局，2013年，第141页。

⑤③从认知层面来看，章太炎之所以能够揭示出“文明等级论”的一些本质内容，关键在于他自从1906年东渡日本出任《民报》主编以来，开始系统反思近代西学是否真正具有普世性，同时尝试从中国历史自身脉络出发来思考中国问题，并从中国的立场出发审视当时的世界状况。这就在认识论层面开启了对包括“文明等级论”在内的近代西方意识形态进行检讨的可能性。关于这一点，参见王锐：《自国自心：章太炎与中国传统思想的更生》，商务印书馆，2019年，第47~82页。

⑤④关于这一点的具体分析，参见王锐：《“全球大一统之制”——〈地球新义〉与廖平的中外形势论》，《浙江学刊》2019年第3期。

⑤⑤值得注意的是，20世纪30年代，蒋介石命令在全国范

围内展开“新生活运动”。虽然这一运动表面上以民族主义和恢复传统道德为号召，并且借助了许多中国传统文化中的词汇与概念，但是其实践方式与实施重点，包括一小群精英高高在上训导民众，对身体、衣着、仪式、举止的过分强调，以及对民众生活习俗的批判与否定，都体现出“文明等级论”已经内化为当时施政者认识中国社会与向往良好风俗的主要依据。并且随着这场运动的推广，“文明等级论”式的话语进一步在中国流行开来。参见[日]深町英夫著/译：《教养身体的政治：中国国民党的新生活运动》，三联书店，2017年。

⑤⑥钱穆：《八十忆双亲师友杂忆》，生活·读书·新知三联书店，2005年，第46页。

⑤⑦钱穆：《国史大纲》下册，台湾商务印书馆，1995年，第890~891页。

⑤⑧⑤⑨钱穆：《战后新世界》，《文化与教育》，九州出版社，2011年，第63、68~69页。

⑤⑩以往人们多认为钱穆是一位坚守中华传统文化的现代儒者，对于钱穆的国际观，特别是他对资本主义体制的批判与全球反帝反殖运动的认同则不甚关注，但后者实为理解钱穆思想的重要切入点。对此，笔者将以另文详论。

⑤⑪马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，2012年，第9页。

⑤⑫瞿秋白：《文明的列强，野蛮的中国？》，《瞿秋白文集·政治理论编》第2卷，人民出版社，2013年，第64页。

⑤⑬毛泽东：《同黑非洲青年代表团的谈话》，《毛泽东文集》第7卷，人民出版社，1999年，第382页。

⑤⑭关于新中国前30年各领域建设和发展的数据，以及与1949年之前的中国、同时期其他发展中国家之对比，参见王绍光：《中国崛起的世界意义》，中信出版社，2020年。

⑤⑮李敦白口述，徐秀丽撰写：《我是一个中国的美国人——李敦白口述历史》，九州出版社，2014年，第298页。

⑤⑯关于“文明等级论”在近代中国日常生活，特别是广告、消费品、大众传播等领域的表现形式，笔者拟另以专文论之。